

その身を後にして先とする

— 『浄土論註』における善巧摂化とは何か —

池
田
向
一

【凡例】

・『浄土論』、『浄土論註』は『真宗聖教全書一・三經七祖部』から引用した。引用した場合
は『真聖全』と略記し、頁数を記した。また親鸞の著作は、『定本親鸞聖人全集』から引
用した。但し『教行信証』に関しては、『定本教行信証』より引用し、『定本』と略記した。
引用にあたって原則旧字体は新字体に改め、一部の歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに改
めた。

・漢文は原則的に書き下し文にし、『真宗聖典』を参考にしつつ、適宜送りがなや句読点を
補った。但し語順を明示したい場合や引用文における漢文についてはこの限りではない。

・異体字は通用字体に改めた。

・雑誌論文を引用する場合、その出典は註に記した。

はじめに

この小論は極めて単純な問いによって起稿された。それは即ち『無量寿経優婆提舍願生偈註』以下（『浄土論註』、『論註』）における「善巧摂化」とはどのように理解されるべきかという問いである。その問いについて筆者はこのように答えよう。それは、名号の働きのことであり、種々の莊嚴として展開しながら、善男子・善女人をして尽十方無碍光如来に帰依させ、衆生に願生道を実現させる力用である、と。名号の働きとは利他そのものであり、常に我々に先んじている。本論は、善巧摂化章の火燄の譬えを元にした「その身を後にして先とする」という論題でこの課題について考察した。利他性（後）と、根源性（先）の二つが力用の完全さを保証すると考えたからである。

しかしながら『論註』善巧摂化章以下は香月院が「論文は其の義幽玄にして甚だ窺い難き也」⁽²⁾と述べたほどに難解であり、また一読の下にその構造や関心を理解することは難しい。それ故、冒頭の筆者の結論を導き出すことはそれほど容易なことではないのである。ではなぜそれほどに善巧摂化章以下の読解は難解になってしまっているのであろうか。それには様々な原因が考えられるが、筆者は、特に前章の浄入願心章の広略止観の関係、及び「一法句」への理解が曖昧であることに要因を見ている。詳細は次節の「問題の所在」において確認するが、一法句の理解を明確にすることは、善巧摂化章の理解をより確かなものにすると筆者は考えている。先ず、この小論は、それらの課題を「問題の所在」において確認し（第一節）、次に世親によって示された「一法句」を曇鸞がどのように受け止めたのかを考察する（第二節）。そしてその一法句が、善巧摂化とどのように関わってくるのかについて考えてみたい（第三節）。筆

者はこの小論を一法句や善巧撰化について、単に新たな言葉の意味や概念を付け加えるために著しているのではない。そうではなく、これらの言葉の持つ意義を確かめなければ『浄土論註』の論理が大きく見落とされ、我々に現前する仏の名号の意義を確かめる機会が失われてしまうのではないかという問題意識を持っているからである。

また、この小論を述べるにあたって、筆者自身の姿勢も述べておきたい。筆者は『浄土論註』に内包されている論理を確かめていきたいと考えているが、その際に、特に親鸞の思想に示唆を得ている。なぜこのようなことを述べるのかと言うと、この書物が置かれている歴史的視座によるからである。改めて言うまでもなく『浄土論註』は〔無量寿経優婆提舍願生偈〕以下（『浄土論』、『論』）を註釈した書物である。そしてその註釈先である『浄土論』は世親の著作とされているが、サンスクリット本がなく、漢訳のみが現存する。またこの書物は瑜伽行唯識学派の一論書というよりも、専ら『浄土論註』を通した上で、中国、日本の浄土教徒達に受容されてきた歴史を持つ。このような歴史によりこの二書は現在では切り離すことができないほどに密接な関係を持って受容されており、それ故にその言及者の立場によって幾重にも異なる見解を開示する可能性を有しているのである。

筆者は真宗の七祖相承の伝統によってこの書物を読む機会を得たが、そのことが無意識の内に親鸞を想定させているという点は無論否定しない。しかしながら、もし筆者が親鸞を知らなかったとしても、はなはだ不十分ではあるにせよ、およそこの小論の方向性において論を展開したであろうということは言えるのである。なぜなら親鸞は、『浄土論註』に自身の見解を加えたというよりも、もうすでに同書に内在している論理を明瞭にしたのだと筆者は考えているからである。このような視点は、論証によって得られるべき結論を定義に使うという一種の循環を起してしまう危険性があるが、しかしながら同書は何らかの自身の立場を自覚しないことには、その読解の入り口にすら立て

ない困難さを持つということもまた事実なのである。このことには『浄土論註』読解の根本的な困難さとして、常に関心の目を向けておく必要がある。⁽³⁾

一、問題の所在

善巧摂化章は三種の莊嚴の觀察が説かれ終わった後、菩薩の利他行や浄土の大菩提心についての説示がなされる章である。その利他行とは『浄土論』において、

是の如く菩薩、奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して柔軟心を成就す。

（『真聖全』一二七五頁）

と述べられるように、菩薩の柔軟心⁽⁴⁾をもって成就する行である。さて『浄土論』において述べられるこの菩薩とは、所謂起観生信章において「善男子・善女人」（『真聖全』三一二頁）と述べられた願生の行者と別の者ではない。浄土を願う行者である善男子・善女人は奢摩他・毘婆舍那という止観の行の完成と共に、柔軟心を得て菩薩たる存在へと変貌を遂げる。⁽⁵⁾そしてこの菩薩達は衆生を巧みなる手立てによって摂化するという仕事を担うのである。『論註』において、この菩薩を彼土此土どちらの者として該当させるのかという問題について種々の議論があったようであるが、香月院などは①願生行者の利他回向の相②浄土の菩薩の還相回向の両義を認めている。

初めには菩薩が奢摩他毘婆舍那の広略修行成就する相を説き、次には衆生済度の巧方便回向を成就する相を説けり。これを鸞師還相回向の下へ出して初めに「生^三彼土^三已」の言を加えてあり。然れば鸞師の意はこれから下を娑婆の願生の行者に約するのみならず、浄土へ生じりて後の還相利他の相を明かすと見給うに違い無き也。⁽⁶⁾

ここで特に香月院が浄土の菩薩の意義を認める根拠とするのが下巻回向門の「還相とは、彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て」（『真聖全』三一六―三一七頁）という文であり、香月院は両義を認めつつも論の力点を②に置いている。この二つの視点によって善巧摂化章を読もうとすると、それぞれ課題としなければならぬ点が生じてくる。例えば、

…弥陀の願力を浄土の菩薩の化用の上に開示するのが『論』の骨子であると考えられるのである。浄土の菩薩とは、弥陀の願力に乗じて、穢土に還来し（還相）衆生を教化し、一心の菩提心を獲得せしめて衆生と共に浄土に往生（往相）する、真の善知識である。宗祖は、その具体的な相を、他ならぬ天親菩薩の建章一心の上に、見ていかれたのであった。⁽⁷⁾

というような見解が提起されるのは、善男子・善女人という一般の願生者が奢摩他・毘婆舍那という極めて高度な体系を持つ行を此土において成就させるといふ現実性・不可能性（①の課題）に鑑みた結果である。それ故、この見解は穏当なものと言え、筆者も部分的には同意できるが、しかしながら『論註』全体の解読としては未だ疑問を解消するには至らないのである。なぜなら、菩薩を彼土此土の存在に分けるといふ問題設定を行い、善巧摂化章以下の利他行を浄土の菩薩の行として捉えることに力点を置くのならば、そこに説かれている菩薩の在り方は、「浄土の菩薩」であること以外は）二利円満を説く通仏教的な菩薩観の再提示にすぎず、煩惱具足した此土の衆生にとって、その論が空虚な観念論に陥ってしまう危険性があるからである（②の課題）。こうした点について、

…五念門行、とりわけ止観回向行は無漏の世界において初めて成すことのできる行であり、有漏存在としての善男子・善女人では成すことのできない行である。それを成就するものは他ならぬ浄土の菩薩である。（中略）こ

の善男子・善女人としての願生行者と、浄土の菩薩が、全く別個の存在であるならば、課題とする五念門は願生行者の浄土往生の行でなくなってしまう。(中略)したがって、願生浄土の仏道に求められている課題は、有漏散心である願生行者の五念門行がそのままで如実修行相応として無漏定心の行であることの意義をどこで見出すことができるかということである。⁽⁸⁾

といった問題提起は当然起こりうるものである。しかしこの課題設定自体も前提として菩薩の位を弁じ分けるという点を問題としているわけではないし、広略止観の行と善巧摂化の関係を問い直した上で論じているわけではない。結果、此土の願生者と彼土の菩薩の深い断絶をそのままに両者を弥縫しようとするのである。

曇鸞は善巧摂化章冒頭において「柔軟心」を註釈し、

「柔軟心」とは、謂わく、広略の止観相順じ修行して、不二の心を成ぜるなり。譬えば水を以て影をとるに、清と静と相い資けて成就するが如きなり。

(『真聖全』三三八頁)

と、それを広略の止観の成就による「不二心」として押さえなおしている。また次に、『浄土論』の「如実知広略諸法」(『真聖全』三三九頁)についても、

「如実知」というのは、実相の如くして知るなり。広の中の廿九句、略の中の一句、実相に非ざること莫きなり。

(『真聖全』三三九頁)

と述べている。また浄入願心章において、「菩薩、若し広略相入を知らずば、則ち自利利他に能わじ」(『真聖全』三三七頁)と述べていたことから、広と略の関係を明瞭にすることが巧方便成就において重要であることが明確に説示されている。ではなぜ、広略に止観を成就することが善巧摂化の実現に繋がるのであろうか。唯識教学的な解釈

に依るならば、菩薩が止観の行によって根本智を得て真如法性を体得し、その智より生じる大悲によって衆生の苦しみが覚知され、後得智としての善巧方便が開かれてくる、と理解すべきかもしれない。筆者が考えるに、こうした見解は『浄土論』における三種莊嚴を統ずる略としての「一法句」（『真聖全』二七五頁）を真如法性として理解することによって生じてくるものではないかと推察する。あるいは、こうした論理展開の必然として一法句＝真如法性説が主流となったのかもしれない。いずれにせよ、善巧摂化を止観行の究竟として捉えることは善男子・善女人にとってこの章の菩薩の利他行が画餅の如き捉えどころのないものとなってしまふ問題を孕んでいる。故に筆者は一法句とは何かということを改めて考察する必要性を認めるのである。

二、曇鸞の「一法句」理解について

一

一法句とは『浄土論』において、仏土と仏と菩薩の莊嚴の成就が願心によるものであることが述べられた後、それは略説すれば一法句に入るからである、と述べられる箇所（浄入願心章）において使われる言葉である。

又向に觀察莊嚴仏土功德成就と莊嚴仏功德成就と莊嚴菩薩功德成就とを説きつ。此の三種の成就は願心をもつて莊嚴す。応に知るべし。略して一法句に入ることを説くが故に。一法句とは謂わく清浄句なり。清浄句とは謂わく真実の智慧、無為法身なるが故に。

この一法句は『論』、『論註』を通じて難解な概念であり、またそれ故に一法句について考察することは実際には多く

（『真聖全』二七五頁）

の煩瑣な問題を含んでいる。ここでは筆者の見解を可能な限り整理しながら考察したい。

一法句については香月院が①清淨功德説②阿弥陀如来果徳の名号説③阿弥陀正覚の果智説④真如法性説の四つに分類している。⁽⁹⁾ 先学の見解は、それぞれバリエーションはあっても、大別すればこの四つの見解に収まるようである。そして特にこの四つの内、④の真如法性説が一法句理解の主流であった。香月院自身も一法句は真如法性のこととして理解し、句を「名け様の無い処を仮に句と名づけるとあり。依て此の『論』にも名け様の無い真如法性を二十九句の莊嚴へ対して一法句と名け給う也」⁽¹⁰⁾と表現不可能であつてもあえて原語表現を取るといふ意味の所謂「言詮の句」として理解している。香月院は、

「第一義諦」は仏の因縁法なり。此の諦は是れ境の義なり。是の故に莊嚴等の十六句を称して「妙境界相」とす。
此の義入法句の文に至りて当に更に解釈すべし。
〔真聖全〕三三六―三三七頁

という文を根拠として、そのまま第一義諦を一法句としているが、果たしてそのように理解するべきであらうか。もし、第一義諦を一法句と対応させようとするならば、「一法句」そのものではなく、その内の「法」（正確には二種法身の内の「法性法身」と対応させるべきである。この文は第一義諦、妙境界相の関係性は後の一法句の「法」の解釈において詳述されるような法性法身と方便法身の関係と同様である、というのが曇鸞の意であると筆者は考える。もつと言え一法句とは「句」であることが重要であり、その点、指し示そうとする概念は第一義諦と重なる部分もあるが、同一ではないのである。⁽¹²⁾

一法句について考察する場合、山口益の研究を無視することはできないだろう。山口は、一法句の原語に *eka - dharma - pada* あること、*eka - dharmasya - pada* という複合語を想定し、*pada* を依事・依処という意で理解

している。⁽¹³⁾ 山口の見解は真如法性説を敷衍していると言えるが、「句」の理解については香月院などとは異なり、言葉のことではなく「場所」のこととして理解している。また山口は「清浄句」の原語に *vyavadāna - pada* という複合語を想定し、それは「*vyavadān ca padas ceṣi vyavadāna - padāḥ*」清浄にするはたらきでもあり、依事でもあるのが清浄句である」としている。⁽¹⁴⁾ つまり山口にとって一法句とは、真如法性が清浄なる浄土の相、あるいは浄仏国土の働きとして場所的、有的に顕現している態のことである。山口の見解は世親の『浄土論』についてのものであるが、この見解はまた『論註』の読解においても強い影響を及ぼしている。⁽¹⁵⁾

しかし近年、小谷信千代によってこの一法句を真如法性の依事として理解する見解に対して批判がなされている。小谷は『真宗の往生論——親鸞は現世往生を説いたか——』の中で、『浄土論』の一法句について、山口が「一法」を「真如」として理解する根拠として用いた『文殊師利諸説摩訶般若波羅蜜經』の一節の読解と、「句」をアーラヤ識の転依態とした根拠である『大乘莊嚴經論』菩提品第四五偈の読解を批判している。⁽¹⁶⁾ そして「一法」を真如の意味で理解すべきでないこと、また *padas* は依事ではなく言詮の句のことであると主張する。⁽¹⁷⁾

小谷は様々な經典の一法句の用例を参照し、そのすべてが「簡潔な教言」ないし「一つの法を語る句」を意味していることを確認しており、それが山口の言う「真如の依事」の意ではないと述べる。それでは「一つの法を語る句」とは具体的に何かと言えば、

…「略」とは菩薩が学ぼうとしている、經に説かれる最も主要な教え、あるいは教えを述べる箇所を指すものと考えられる。つまり菩薩は師から經を受持し、乃至、思惟して、その教えの主要な教えあるいはその教えの説かれてある箇所を決定し、その上に奢摩他の行によって心を集中させる。それがここでは「略」と呼ばれ、『浄土

論』では「一法句」と呼ばれる修習法である。このような奢摩他による修習法によって心が経に定まった後に、菩薩は経に説かれる諸法を毘婆舍那によって個々に簡択し理解する。(中略)『浄土論』の略としての「一法句」は二十九種莊嚴の最初の莊嚴清淨功德成就を説く「勝過三界道」の句に相当し、「広」は残りの二十八種の莊嚴を説く諸句に相当する。⁽¹⁸⁾

と、一法句とは清淨功德の「勝過三界道」(『真聖全』二六九頁)の一句のことである、とする。これは先に香月院の見解の中の①清淨功德説を支持するものであり、「一法句とは謂わく清淨句なり」の言を素直に読解した解釈とも言える。

『浄土論』において、表面上は、小谷説で一法句を説明できるように見えるが、筆者はこの清淨功德説には尚も疑問を残している。もし一法句をそのように理解するならば、この句は清淨句の属性ということになると考えられる。「勝過三界道」は「簡潔な教言」であるが、「簡潔な教言」は「勝過三界道」を必ずしも意味しないからである。故に一法句にはそれほど重要な意味を見出すことができなくなり、「略して一法句に入る」を「略して清淨句に入る」と言っても本質的な意味に差異はなくなってしまうのである(このことは山口説においても共通の問題である)。もう一つの疑問としては、先の引用における小谷の見解は、瑜伽唯識の修習法、聽聞正法(聞)―如理作意(思)―法隨法行(修)のことを述べていると思われるが、その中の如理作意について「(経を)思惟して、その教えの主要な教えあるいはその教えの説かれている箇所を決定し」と述べている。その見解に立つと、世親は〈無量寿経〉の最も主要な教えを述べた文句は清淨功德の「勝過三界道」である、と考えていたことになる。これは世親が瑜伽唯識の立場から〈無量寿経〉をウパデーシャし、五念門の中心を止観行に見ていたからである、と説明したとしても、筆者には

容易に首肯し得ない部分であるし、また〈無量寿經〉の主題がそれほど単純なものとは考えられない。

このような疑問を残しつつも、小谷の一法句を簡潔な教言、言詮の句として理解する見解に関しては無理がなく、筆者も同意したい。一法句は場のことではなく、言葉のこととして理解すべきである。またそれは『論註』においても同様である。少なくとも『論註』読解において一法句を「真如の依事」として積極的に理解する根拠は既に見出し難いのである。

二

一法句の「一」についてであるが、「広の中の廿九句、略の中の一句」と言われるように、曇鸞にとつて一法句の「一」とは「略」の意を含んでいる。そして「法」とは法性法身と方便法身の二種の法身を内に見出す概念である。曇鸞は二種法身について「由法性法身生方便法身」(『真聖全』三三六頁)と「由方便法身出法性法身」(『真聖全』三三六頁)と表現し、異なっているも分けられないし、一つであっても同じものではないとする。方便法身とは真如実相である法性法身が大悲によって示現してきたものであり、有限なる衆生は方便法身を通さなければ真如実相たる法性法身といかなる形においても接点を持たなくなる。また、方便法身が法性に随順したものでなかったのならば、方便はその意義と確かさを失ってしまうだろう。このように二種の法身はどちらも欠くことのできないものなのである。曇鸞はこのような関係は諸仏菩薩に通ずることとして、法の名がこれを統ずる、と述べていた。⁽¹⁹⁾

では「句」とは何であろうか。筆者が確認する限り、『論註』において、句という語には二義性が存在するように見える。それは基本的には偈文を数える単位のことであり、もう一方は仏法を語る最小の言葉という意味である。⁽²⁰⁾一法

句の句とは後者の意味が強く、そのように理解する場合、一法句は、「願心による莊嚴をまとめ、二種法身を出す（簡潔な）言葉」のことであると考えられる。そしてこの句は清浄句でもあり、真實智慧・無為法身でもあるとされる。

此の三句は展転して相入す。何なる義に依りてか之を名づけて法とする。清浄を以ての故に。何なる義に依りてか名づけて清浄とする。真實の智慧、無為法身を以ての故なり。

『真聖全』三三七頁（「一法句者謂清浄句清浄句者謂真實智慧無為法身故」に対する注釈）曇鸞は「此の三句」というように、一法句、清浄句、真實智慧無為法身を全て句として扱っている。また「展転して相入す」と述べているように、この三句はどれかがどれかの属性となるような主従関係ではなく、巡ってどれもがお互いに収まりあうような関係として考えている点は重要である（清浄句については第三節において改めて述べる）。では三句が巡って一つの事柄を成ずるとすれば、それは結局の所何を指し示そうとするものなのだろうか。

筆者はそれは名号である、と考える。なぜなら『論註』全体を通して「清浄」とは名号と密接な関係を持っている言葉だからであり、また一法句を名号以外として読むとどうしても善巧撰化章以下の読解が不透明になってしまうからである。

曇鸞は〈無量寿經〉の語を注釈して、次のように述べる。

「無量寿」は是安樂浄土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏王舎城及び舎衛国に在して大衆の中に於て無量寿仏の莊嚴功德を説きたまへり。即ち仏の名号を以て經の体とす。

（『真聖全』二七九頁）
經は常なり。言うところは安樂国土の仏及び菩薩清浄莊嚴功德・国土清浄莊嚴功德、能く衆生の与に大饒益を作

す。常に世に行ずべきが故に名づけて経と曰う。

（『真聖全』二一八〇頁）

無量寿仏の莊嚴功德を説く経の体は名号であり、その経は常に莊嚴功德が衆生の為に利益し、常に世に行ずるからこそ経と名づけるのである、と述べる。曇鸞は経の体が名号であり、その名号を体とする経から、妙境界相たる浄土の相が生じる点をここで示唆している。また曇鸞は『論註』下巻の妙声功德成就釈において、

経に言わく。「若し人但彼の国土の清浄安樂なるを聞きて尅念して生まれんと願ぜんものと、また往生を得るも

のとは即ち正定聚に入る」。此れは是国土の名字仏事を為す。安んぞ思議すべきや、と。⁽²¹⁾（『真聖全』三二四頁）

と述べているが、曇鸞にとって仏土や如来の名とは単なる事物を指す記号のことではなく、それ自体が「仏事を為す」主体である。このことは讃嘆門の注釈においても確かめられることである。曇鸞が「如彼名義欲如実修行相應」とは彼の無碍光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたもう」（『真聖全』三三四頁）と端的に述べているように、名号とはどこまでも衆生の迷いを破る働きを持つ言葉である。そこで曇鸞はなぜ、称名憶念しても如実修行として破闇満願とならないのかと問い、その理由として不如実修行と名義不相應の二つを挙げている。不如実修行とは、実相身・為物身を知らないことであり、指日（月）⁽²²⁾の喩をもって示されるように、名と法の関係を別に見ることである。名自身が法であり、如来の真实功德そのものを備えていることが明らかとならないのが名義不相應の問題である。また不如実修行とは念仏が虚妄顛倒の見である凡夫の自力の心から行われ、結果、信心の不淳・不一・不相続であることを引き起こすことである。曇鸞はこうした問題点を指摘した後、これと相違するのを「如実修行相應」と押さえ、如実修行の成就を願生偈の「我一心」（『真聖全』三三四頁）に見るのである。

また曇鸞は、名号が「仏事を為す」ということを、作願門の奢摩他の行の注釈である三種の「止」の最初にも見出

している。

云何が作願する。心に常に作願したまえりき。一心に専念して畢竟じて安樂国土に往生して実の如く奢摩他を修行せんと欲うが故に、とのたまえり。

〔真聖全〕三二五頁

奢摩他を止と云うは三の義有るべし。一つには一心に阿弥陀如来を専念して彼の土に生まれんと願すれば此の如来の名号及び彼の国土の名号能く一切の悪を止む。二つには彼の安樂土は三界の道に過ぎたり。若し人彼の国に生ずれば自然に身口意の悪を止む。三つには阿弥陀如来正覚住持の力をして自然に声聞・辟支仏を求むる心を止む。この三種の止は如来如実の功德より生ず。

〔真聖全〕三二五頁

曇鸞の言う奢摩他 (samatha) (と毘婆舍那 (vipaśana)) の意味が瑜伽唯識などで使われる意味と異なっていることは先学によつて指摘されている。⁽²³⁾ またこの奢摩他の行が此土と彼土の両方において説かれていることも注意すべき点ではある。一つ目の止は此土行として、安樂国に願生しようとするものに名号が主体となつて悪を止めさせようとする働きである。二つ目は、安樂国土に生じることによる身口意の悪の自然な遮止、三つ目は大義門功德と対応する内容である。そして後の二つは彼土行である。次に觀察門が開かれ、毘婆舍那の行と共に、その対象として三種の莊嚴功德が開かれてくる。毘婆舍那ついて曇鸞は、

観と云うはまた二の義有り。一つには此に在りて、想を作して彼の三種の莊嚴功德を観ずれば、此の功德如実なるが故に、修行すればまた如実の功德を得。如実の功德は決定して彼の土に生を得るなり。二つにはまた彼の淨土に生を得れば即ち阿弥陀仏を見たてまつる。未証淨心の菩薩畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と上地の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得。

〔真聖全〕三二六頁

と述べ、ここでも彼此の二行として表現している。一つ目は此土行であり、浄土が眞実功德の世界であるから、その浄土を観察するものは決定して往生を得ると説かれ、二つ目は彼土行であり、浄土に往生することで寂滅平等の法を悟るという不虚作住持功德の内容である。世親はこの止観の二行を「是の如く菩薩、奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して柔軟心を成就す」と述べて、広（毘婆舍那）と略（奢摩他）という関係で理解していた。そして毘婆舍那の対象である三種の莊嚴もまた同様に一法句に纏められるのである。重要なのは作願・観察共にそれらの完成は、如来の如実の功德によるとされる点である。先に確認したように、曇鸞によれば如実修行相応とは三不信を離れた一心による称名念仏の上に成就するものであった。このことは曇鸞が止観の二行の成就が讃嘆門の成就によって成り立つと見ていたことを示すものであり、換言すれば、それらは名号の働きの上に成就されるものと考えていたのであろう。そうであるからこそ曇鸞は止の此土行に名号の働きを述べていたのである。

凡夫の作心を超え、名号が仏事を為していく、このような『論註』の論理を確認した後、改めて二九種莊嚴が一法句入るということについて考えると、「願心による莊嚴をまとめ、二種法身を内に見出す言葉、二種の清浄を出だす言葉、眞実の智慧であり無為法身である言葉」とは名号以外に考えられないのである。また広略に説かれた止観の行が結局名号の働きに帰着するのと同様に、三種莊嚴とそれらを纏める一法句もまた名号に帰着すると考えることはそれほど無理のあることではない。勿論『論註』に「一法句は謂わく名号なり」といったような一法句を名号とする直接の記述はない。その理由として考えられるのは、両者の関係が、名号は一法句でありえても、一法句は常に名号であるとは言えないという非対称的な関係を持つからであり、それ故に名号とは一法句と清浄句と眞実智慧・無為法身の三句によって規定され始めてその性格が明確にされなければならないからである。従って、

歸命尽十方 無碍光如来

〔真聖全〕二六九頁

この言葉に曇鸞は一法句・清浄句・真實智慧無為法身の三句が展転する相を見出していたのであろう。

三、その身を後にして先とする―摂化する名号

一

前節において、筆者は「一法句」とは名号の持つある側面を言い当てる言葉であり、この言葉は従来多くの先学が採用してきたような真如法性のこととして理解することは適切ではないという主張をした。ではそのように捉えることは善巧摂化章においてどのような意味を持つてくるのであろうか。善巧摂化章とは、『浄土論』の

是の如く菩薩、奢摩他毘婆舍那、広略に修行して柔軟心を成就す、と。

〔真聖全〕三三八頁

という文によって始まる。この「柔軟心」についてであるが、曇鸞は、「不二心」として捉えなおしており、幡谷明はこの心は『維摩経』に説かれた不二心、すなわち「生死即涅槃と証知する心」⁽²⁵⁾であり、それは『中辺分別論』などに説かれる「輪廻にも涅槃にもとどまらない心」と同質のものであると述べている。⁽²⁶⁾確かに心の内容はそうであるが、さらにこの言葉を『論註』の文脈で確かめるとすれば、「柔軟心」としてある心が「不二の心」即ち、「一心」であることを説示していると理解するほうが適切ではないかと筆者は考える。

次に曇鸞は「如実知」とは実相の如く知ることであり、広の中の二九句と略の中の一句は実相である、と述べ、そして「如是成就巧方便回向」〔真聖全〕三三九頁〕について、

「是の如く」というのは、前後の広略皆実相なるが如きなり。実相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄なるを知る、則ち真実の慈悲を生ずるなり。真実の法身を知りぬれば、則ち真実の帰依を起すなり。慈悲と帰依との巧方便は下に在り。

（『真聖全』三三九頁）

と述べる。ここで曇鸞は、実相を知るということが、同時に「衆生の虚妄の相」を知ることであり、そのことが慈悲を生じさせるとし、また（実相によつて）真実の法身を知ることが、真実の帰依を起させるとしている。そして巧方便が慈悲と帰依によつて成り立っていることも示唆している。仮にこの文の広略の略が真如法性のことであると仮定すると、その内容は止観の行を完成させ菩薩となった善男子・善女人が、その体得した真如を根拠とした慈悲を起し、同時に帰依を起す、という意になるだろう。しかしそのように理解すると、「真実の帰依」ということが具体的にどのようなことを指し、かつそれがなぜ巧方便となるのかが判然としないのではないかという疑問が筆者には生じるのである。止観を完成させるような高い機根を備えた菩薩がなぜ改めて真実の帰依を必要とするのだろうか。この疑問自体は素朴なものであるが、この問いに答えようとすると、筆者は曇鸞が巧方便をそのまま菩薩（あるいは善男子・善女人）の獲得するべき内容として捉えていたとはどうしても考えられないのである。

では、広略止観を共に名号の下で理解するとしたらこの文はどのように理解されるものであろうか。まず実相を知るがあるが、これは先に讃嘆門において、「不如実修行相应」の例として「如来は是れ実相の身なり。是れ物の為の身なりと知らざるなり」（『真聖全』三一四頁）と述べられていたように、これと相違して実相身・為物身である如来と如実に相应することである。端的に言つてそれは「一心に」無碍光如来の名を称することであろう。⁽²⁸⁾

また、慈悲と帰依についてであるが、筆者は安田理深の次のような言葉に大きな示唆を受けている。

善巧方便を成就するというこの成り立ちを、慈悲（下、衆生に対する）と帰依（上、法身に対する）で表されてあるわけである。法身は衆生を知り尽くして慈悲を生じ、それによって衆生は如来に対して帰依を起す。このように慈悲と帰依が方便回向の内容を語っているのである。⁽²⁹⁾

安田の見解は『教行信証』においてのものであり、また安田自身は一法句を真如法性のこととして理解しているが、⁽³⁰⁾安田の慈悲と帰依という位相の異なる二つの事柄を法身と衆生の双方向によって理解する視点は、むしろこの文の本質を言い当てている。（仏は）慈悲を起し、（衆生）はそのような真実法身に真実の帰依を起す。自らの虚偽性を照らす智慧によって衆生は真に依るべきものを見出すのである。これは先の「真実智慧・無為法身」が具体的にどのような展開するのかを示すものであり、なぜ慈悲と帰依との二つがそこから生じるのかという疑問に答えている。また善男子・善女人が菩薩として転換する契機となるのもこの真実の帰依にこそみるべきであり、そこに善男子・善女人がそのまま菩薩とされる理由がある。「五濁の世、無仏の時」（『真聖全』二七八頁）において、いかなる行も及び難い衆生が、願生道を歩むことができるのは、ただ「信仏の因縁」（『真聖全』二七八頁）によるのである。また同じくその衆生が願生道としての菩薩道を歩むことができるのは真実の帰依に依っているのである。このように考えていくと、善巧摂化を、単に彼土の菩薩の力用としてや、あるいは師の教化に感得されるべきものとして捉える見解とは、また別様な理解が見出されてくるのである。

二

曇鸞は、善巧摂化について三つの側面から理解している。一つ目は菩提心、二つ目は回向、三つ目は巧方便である。

勿論これは世親の「何者か菩薩の巧方便回向と。」（『真聖全』三三九頁）という文言を註釈する過程で述べられることであるが、註釈の順序が巧方便と回向とで若干変わっている。先ず菩提心については、

王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に、行に優劣有りと雖も、皆無上菩提の心を發せざるはなし。此の無上菩提心というは、即ち是願作仏心なり。願作仏心は即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は即ち是衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。是の故に彼の安樂淨土に生ぜんと願する者は、要ず無上菩提心を發せるなり。

（『真聖全』三三九頁）

と述べ、『大無量寿経』の三輩往生の經文を通して「行に優劣有りと雖も」と、通底するのは行ではなく、「菩提心」の問題として捉えている。勿論この菩提心は先に曇鸞が述べた不二心（柔軟心）と無關係の心ではない。そして菩提心は願作仏心、度衆生心、撰取衆生有仏国土心であるとされ、願生者において必ず欠かしてはならないことが述べられる。曇鸞は世親の述べる「巧方便回向成就」することの根拠をこの無上菩提心に見出しているのである。

そして筆者はこの菩提心と回向と巧方便には密接な關係があると考えている。曇鸞は、回向について、

凡そ回向の名義を釈せば謂わく己が所集の一切の功德を以て一切の衆生に施与して共に仏道に向かわしむるなり。⁽³¹⁾

（『真聖全』三四〇頁）

と述べているが、ここで「凡そ」という言葉によって、この定義が回向一般に通じることを示している。しかしこれは単に一般的な定義で回向を理解したというより、回向という事柄の最も本質的なこと、どのような回向であっても欠かせないことを定義づけていると見るべきである。このように回向を定義した後、曇鸞は巧方便を火擲の譬えによって示す。

「巧方便」は、謂わく菩薩願ずらく、己れが智慧の火を以て一切衆生の煩惱の草木を焼かむ、若し一衆生として仏に成らざること有らば、我仏に作らじと。而るに彼の衆生未だ尽きず成仏せば、菩薩已に自らも成仏せと。譬えば火燵して一切の草木を摘みて、焼いて尽くさしめんと欲う、草木未だ尽きざるに火燵已に尽きむが如し。其の身を後にして身を先とするを以ての故に巧方便と名づく。

（『真聖全』三四〇頁）

一切衆生が成仏しなければ、自己も仏とならないと願いながら、しかも自身が先ず仏になる、それは火ばし（火燵）によつて草木を摘み焼こうとすれば、すべての草木が焼かれないうちに火ばしが燃え尽きるようなものであるから、それを巧方便と名づける、というこの譬喩は、方便のどのような事柄を譬えているのであろうか。筆者はその譬喩を、あらゆる衆生をどこまでも摂取しようとする願心は、その願い自体が既にあらゆる衆生に先んじている、そしてその根源性を獲得した働きが巧方便である、という意味で受け止める。迷いつづける衆生がいる限り、限りなく働きをやめないその大悲心は、その大悲故に常に我々に「先んじて」いる。またこの心は先に述べた無上菩提心、願作仏心、度衆生心、摂取衆生心有仏国土心とも言われた心と質的に異なるものではない。ではなぜこの根源的な心が衆生において成立するのであろうか。善男子・善女人が止観行を完成させたからであらうか。筆者にはそうとは考えられない。先験的・根源的なものとは努力によつて獲得されるべきものではないからである。従つてもしこの心が衆生において成立するのならば、どうしても如来からの働きかけを想定せざるを得ないのである。曇鸞は、無上菩提心の成就には回向が欠くことのできない事柄であるとし、その本質を「…一切の功德を一切衆生に施与…」と見極める。そして火燵の譬えによつて、大悲心の根源性を示した。このような論理展開を改めて勘案すると、実は回向も同様に我々に「先んじている」ということは十分に推察することができるだろう。これは、曇鸞自身が明らかにした他力の仏道

という根本的関心に立ち返った時、おもむろに理解される事柄である。

親鸞は、『高僧和讃』において、

尽十方の無碍光仏 一心に帰命するをこそ 天親論主のみことには 願作仏心のべたまえ

願作仏の心はこれ 度衆生のころなり 度衆生の心はこれ 利他真実の信心なり

信心すなわち一心なり 一心すなわち金剛心 金剛心は菩提心 この心すなわち他力なり⁽³³⁾

と讃じているが、こうした親鸞の言葉は曇鸞の述べる善巧摂化章の指し示す内容を簡潔に言い当てている。無碍光如来への一心帰命が、願作仏心、度衆生心、利他真実の信心であり、またその信が他力に依ることが明確にされている。このような簡明直截な言葉はあくまでも註釈者たる曇鸞の立場では言いえなかったことであろう。

三

これまでこの小論は一法句や広略止観、善巧摂化などを考察しながら、それらを名号の下に位置付けようとしてきた。その名号についてであるが、曇鸞は、

此の十念は無上の信心に依止し阿弥陀如来の方便莊嚴、真実清浄、無量の功德の名号に依って生ず。

(『真聖全』三二〇頁)

という規定を行っていた。このことは曇鸞が名号を方便と真実の二つの相即する事柄として考えていたことを示している。方便と真実が相即関係にあるという記述は『浄土論註』において随所に見られ、先に述べた一法句の「法」に見られたような、方便法身と法性法身の関係などがその例である。では、方便莊嚴とは何であろうか。それは清浄句

によって開示される二種の世間清浄のことである。その二種とは世親が述べている通り、器世間清浄である一七種の莊嚴仏土功德成就と、衆生世間清浄である八種の莊嚴仏土功德成就、四種の莊嚴菩薩功德成就のことである。⁽³⁴⁾ またこの二種清浄は法性より出でた方便法身であり、そのことから曇鸞は「相好莊嚴即法身なり」（『真聖金』三三七頁）とも述べていた。

曇鸞は、方便について、「正直を「方」と曰う、外己を「便」と曰う。（『真聖金三四〇頁』）」と言い、さらに、

智恵と方便と相い縁じて動じ、相い縁じて静なり。動、静を失せざることは智恵の功なり。静、動を廃せざることは方便の力なり。
（『真聖金』三四二頁）

と述べている。こうした言葉から窺うに曇鸞は方便の力の本質とは動的、あるいは動性そのもののことであり、己を外にするという一種の自己否定によって、あらゆる衆生を教化していく力として考えていたことが分かる。このように理解するならば、二種の清浄は決して三嚴二九種のみに止まるわけではない。方便莊嚴として象られた仏身仏土は、衆生の苦しみがある限りその開示を決して止めることはなく、それがために方便としての意義を失わないのである。

また、曇鸞が上巻の眞実功德について解説する中で、

二つには菩薩、智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性に依りて清浄の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて眞実功德とす。云何が顛倒せざる。法性に依りて二諦に順ぜざるが故に。云何が虚偽ならざる。衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故に、と。
（『真聖金』二八四頁）

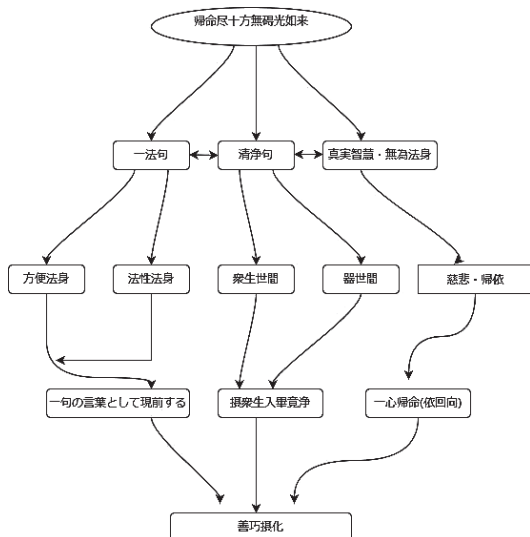
と述べていた通り、眞実功德とは、智慧清浄の業から起り、仏事を莊嚴するという。またそれは、法性に依り二諦に順じているが故に、衆生を「畢竟浄」へと摂していく。それ故に、虚偽ではないとされたのである。このように衆

生を撰取することは、真実と方便の相即によつて実現し、そのどちらを失つても成立しない。

善巧撰化章の最後において曇鸞は、「此の中に方便と言うは、謂わく一切衆生を撰取して共に同じく彼の安樂仏国に生ぜんと作願す。彼の仏国は即ち是畢竟成仏の道路、無上の方便なり」『真聖全』三四〇頁」と述べている。曇鸞にとつて「畢竟成仏の道路」も「無上の方便」も決して目的のための最上の手段という意味ではない。なぜならそれは真実を内包し、真実と相即する故に、それ自体が自己充足的だからである。そして真実と方便を統一するのは一句の言葉となつて現前する。それが名号である。一句の言葉となつた如來は、様々な教説（例えば〈大無量寿經〉）や種々の莊嚴となり衆生を教化し、その光明の中において衆生を撰取していく。名号は動的に衆生のためにその無量の功德を開示し、働き続けるのである。曇鸞はそのような働きを持つ名号に五念門全体を纏め、その論理構造の下に一法句・清淨句・真実智慧、無為法身の展開を捉えていたのではないかと考える。この見解によるならば、善巧撰化と名号が別のものであるはずがなく、尽十方無碍光如來への一心帰命が成立する時に、同時にそこに撰化の働きが成就するのである。そしてその働きは必ず、「その身を後に」（利他的に）しながら常に我々の前に「先んじて」（根源的に）在るのである。以上本論は煩瑣な問題を取り扱ってきたため筆者の見解を以下のような図によつてまとめておきたい。

終わりに

筆者はこの小論において、善巧摂化章の読解は、先ず前章の浄入願心章における広略の関係並びに一法句の理解抜きには成立しないという問題提起をした。また善巧摂化を、彼土此土に菩薩を弁じ分けた上で、単に浄土の菩薩の力用として捉えるような視点に対しても疑義を呈した。一法句について、先学の仏教学的見地による知見を参考にし



上記の図は名号と善巧摂化の関係を構造的に把握するための試案である。帰命尽十方無碍光如来という言葉の中に三句が展転している。一法句は如来のあらゆる功徳を一句の言葉に纏め、清浄句は種々の莊嚴として展開し、衆生を教化し、摂取する。そして眞実智慧・無為法身は衆生に一心帰命の信を実現させる。これらの句はそうした用きを言葉として明示しているものとして考えるべきである。この図の意図は名号と善巧摂化の分ち難い成り立ちを示すことにある。(尚、矢印はあくまでも論理的順序のことであり、時間的順序は意味しない)

つつ、それは「真如の依事」（山口説）のことではなく、「簡潔な教言」（小谷説）を意味していると考えるのが適切ではないかと主張した。また『論註』においては、その一法句の原理によって様々な莊嚴功德が収まる先は名号でなければならぬとも提起した。このことによって、善巧摂化章がどのように理解されるのかを問い、この章を、止觀行完成させた菩薩の行を説き明かす章というよりも、菩提心と回向と巧方便の關係から名号の働きを捉えている章として位置づけようとしたのである。こうした筆者の見解は、必ずしも曇鸞が明確に説示していない点も含んでいるために、そこには恣意的な読解を促す危険性があることは承知している。また論理展開に無理が生じている箇所もあり、それは筆者の今後の課題とするところである。さらに回向（特に還相回向）の問題に関しても、善巧摂化の構造を包括的に取り扱うことに拘ったために、ほとんど論じることができなかった。『浄土論註』の往還回向は無視することのできない重要な概念である。従って回向論については稿を改めて論じることにはしたい。

このように本論は様々な課題を残した。残された課題については引き続き検討していくこととする。但し筆者は、この『浄土論註』の説示は、常に有漏心に生きる我々においてどのような意味を持つのかという視点によって理解されなければならないとも考えている。そこに曇鸞の思想を研究する意義があり、彼方に証果を仰ぎ見るこのできない理由があるのである。今後、どのような研究の形であれ、そのことは大切にしていききたい根本関心である。

【註】

- (1) 火燄の譬えの「其の身を後にして其の身を先とするを以て」（『真聖全』三四〇頁）の文は『老子』「第七章」を下にした文章である。元々は聖人の無私の姿勢を説いている言葉であるが、曇鸞は原意を換骨奪胎する形で用いている。

- (2) 香月院深励『浄土論註講義』、六三七〜六三八頁。
- (3) こうした点を踏まえた上で、本論は『浄土論註』親鸞加点本を主に使用している。しかし親鸞の読み方で特に注意しなければならぬ点は適宜註において指摘することとした。
- (4) この柔軟心について、山口益は *citta-karmayata* という原語を想定し、その語は不虛作住持功德積における浄心・浄信 (*citta-prasāda*) のことであると述べられている。(山口益『世親の浄土論』、一六五〜一六六頁)
- (5) 筆者はここでは『浄土論』について述べている。
- (6) 香月院深励『浄土論註講義』、六三九頁。
- (7) 森 慶樹「論註の善巧撰化章以下の菩薩について」『竜谷教学』第四六号所収、五五頁。
- (8) 尾畑文正『願生浄土の仏道』、二四〇頁〜二四一頁。
- (9) 香月院深励『浄土論註講義』、六一五〜六一六頁。「先づ一法句と云うはその体なんぢやぞと云うに、或は依報十七種の中の清浄功德ぢやと云う義もあり。又弥陀の果上の名号の事ぢやと云う義あり。又弥陀正覚の果智の事ぢやと云う義もある。此等の義は所云摸象の看て一つも当りた事はなき也。(中略) 今云う此の一法句の事は上の入第一義諦の論註下の釈に「此義至二入一法句文「当更解釈」とあり。これが先づ鸞師の御指南上の入第一義諦と此の入一法句其の体一つとの給う也。(中略) 其の第一義諦を上論註に「仏因縁諸也」と釈して、有宛然として空なる真如実相の事也。又此の下論註に此の一法句を法性法身に当ててあり。然れば論註の意まじう処は無い、一法句と云うは真如法性の事也」
- (10) 香月院深励『浄土論註講義』、六一六頁。
- (11) 親鸞加点本のみ「法句」となっている。一法句を一法の句と理解するか、一の法句と理解するのかで解釈は異なってくる。筆者は後者が適切であると考えており、この表現は必然的なものであると考えている。
- (12) このように考えたと改めて一六句と一句、清浄句、一法句、第一義諦などの関係がどのようなものであるのかという疑問が生じてくる。確かにそれらを真如法性の下に位置付けてしまえば簡潔ではある。しかしこの理解の最大の問題点は、結局の所一法句自身については何も述べていない、という点にある。なぜなら真如とは最も普遍的で、それが故に最も抽象的かつ空虚な概念だからである。筆者は一法句についてはもつと巨視的な視点で検討するべきであると考えており、少なくとも善巧

摂化章までの読解抜きにはこの語の意味と、他の語との関係性は理解しえないと考えている。従って一旦先の疑問は保留し論を進めたい。

- (13) 山口益『世親の浄土論』、一五八―一五九頁。「そういう「一法」(ekadharma)に「句」の語が添加せられて、一法句(dharmapada)なる複合詞が与えられている。その場合の「句」(pada)とは、先にいう如く依事であり、依処であり、方便・世俗諦でもあるから、いま一法句というとき、それはただ能所分別の空無・勝義諦真如そのものでなくして、世間的なもの、有的なものを具することが意味せられている。(中略)浄土とは、空・真如が世間的・有・衆生を空・真如に入らしめるための空・真如の世間的有的な顕現であり、それによって有・衆生が空・真如に入らしめられる場である」
- (14) 山口益『世親の浄土論』、一五九頁。山口はvyavadāna-padaを同格限定語としているが、山口の論に従うならば、ここはむしろ、格限定複合語として「浄化の処」とでもしたほうが適切ではないかと考える。
- (15) 例えば箕輪秀邦『解説浄土論註』、一一八頁には一法句の説明としては必ず山口の見解に依っている。
- (16) 小谷信千代『真宗の往生論』親鸞は現世往生を説いたか―、「一法句とは何か」を参照のこと。
- (17) 小谷信千代『真宗の往生論』親鸞は現世往生を説いたか―、一一七頁。
- (18) 小谷信千代『真宗の往生論』親鸞は現世往生を説いたか―、一二二頁。
- (19) 『真聖全』三三七頁。
- (20) 句の原語として想定されるpadaは、足、場所、韻文の最小構成要素・単位などの意味を持つ多義語である。この言葉には、基礎となる物、足掛かりとなる物、との意が含意されており、そうした語感より依事・依処といった意味が見出されたのではないかと推察する。
- (21) 「剋念して生まれんと願ぜんものと、また往生を得るもの」と読んでいる。この小論では触れられなかったが、この読みは曇鸞の意図を明確にしている読み方であると筆者は考えている。
- (22) 親鸞加点点以外の諸本はすべて「月」となっている。
- (23) 幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』、一八六―一八七頁を参照のこと。
- (24) 引用文は「問題の所在」を参照のこと。

- (25) 幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』、二〇六―二〇七頁。
 (26) 幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』、二〇六―二〇七頁。
 (27) 利行満足章において、「一道は一無碍道なり、無碍は謂わく生死即是涅槃と知るなり。是の如き等入不二の法門は無碍の相なり」(『真聖全』三四六頁)とある。

(28) 曇鸞は「此の十念は…実相の法を聞くに依って生ず。(『真聖全』三二〇頁)とも述べていた。

(29) 安田理深『教行信証 証卷聴記Ⅲ』、七〇頁。

(30) 安田理深『教行信証 証卷聴記Ⅲ』において繰り返し述べられている。

(31) 「しむるなり」と他力が強調される読み方がされている。

(32) ここは通常、「彼の衆生未だ尽く成仏せざるに、菩薩已に自ら成仏す」と読むのが自然であるが、親鸞は独特な読み方をしている。この読み方と意味については別途考える必要がある。但し今ここでは、通常の読み方によって考察を行った。尚、親鸞は『教行信証』においては、「未だ尽く成仏せざるに、自ら成仏せむは」(『定本』二一五頁)とほぼ通常の読み方をしている。

(33) 『定本親鸞聖人全集』第二卷「浄土高僧和讃」八四頁―八五頁。

(34) 『真聖全』二七五頁。「何等をか二種。一つには器世間清浄、二つには衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、向に説きつるが如きの十七種の莊嚴仏土功德成就、是を器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは向に説きつるが如きの八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就と是を衆生世間清浄と名づく。是の如き一法句に二種の清浄の義を撰す」

【参考文献】

- 石川琢道『曇鸞浄土教形成論 その思想的背景』法蔵館、二〇〇九。
 小谷信千代『真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか』法蔵館、二〇一五。
 尾畑文正『願生浄土の仏道―世親・曇鸞そして親鸞』福村出版、二〇一四。
 金子大栄『浄土論講話』文栄堂、一九八八。

香月院深励『浄土論註講義』法藏館、二〇一二。

曾我量深『曾我量深選集』第四卷所収「願心の自己莊嚴」彌生書房、一九九九。

武田龍精編『往生論註出典の研究』永田文昌堂、二〇〇八。

武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八。

藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八。

幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』同朋舎、二〇一〇。

蓑輪秀邦『解説浄土論註』改訂版、真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇五。

安田理深『教行信証 証卷聴記Ⅲ』文栄堂書店、一九九七。

(池田^{いけだ} 向一^{こういち})

大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 真宗学専攻